DOI: 10.11649/sm.2461

Slavia Meridionalis 20, 2020
Article No.: 2461

Citation:
Drzewiecka, E. (2020). W strefie ontologicznego półcienia. *Slavia Meridionalis*, *20*, Article 2461. https://doi.org/10.11649/sm.2461

Ewelina Drzewiecka
Instytut Slawistyki
Polskiej Akademii Nauk
https://orcid.org/0000-0001-7092-3140

W strefie ontologicznego półcienia

(Magdalena Lubańska, *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej*, Warszawa: WUW, 2019, 362 ss.)

Swoją najnowszą książkę *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej* Magdalena Lubańska poświęca praktykom, jakie przybywający do prawosławnych monasterów Bułgarzy podejmują „dla zdrowia" (tj. w intencji zdrowia, bułg. за здраве), co nie stanowiło dotychczas przedmiotu kompleksowych badań, mimo że sam fenomen cudownych uzdrowień czy w ogóle specyfiki praktyk występujących na gruncie prawosławnym stopniowo wchodzi w antropologiczne pole widzenia. Naukowa refleksja nad prawosławną kulturą religijną wciąż jest skromna, a przy tym sprowadzana nierzadko do przypadku rosyjskiego i obserwacji terenów poradzieckich. Charakter nowatorski ma jednak w przypadku monografii Lubańskiej nie tylko sam wybór przedmiotu badania,

This work was supported by the Polish Ministry of Science and Higher Education.
Competing interests: the author is the editor-in-chief of this journal.
Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

ale też ujęcie problemu. Z jednej strony modus skupienia się wiernych na *zdrowiu* okazuje się być oczywisty czy przezroczysty nawet dla bułgarskich badaczy – i w tym sensie ulega on wręcz zbanalizowaniu, z drugiej strony – stanowi przesłankę do reprodukowania stereotypów na temat „nie-zachodniego" odłamu chrześcijaństwa. Podjęta w książce próba wyjścia poza rozpowszechnione w nauce uprzedzenia i nawyki myślowe owocuje inspirującym rozwiązaniem interpretacyjnym, które odsyłając do kategorii *emicznych* dla badanego terenu, umożliwia sformułowanie wniosków niewątpliwie otwierających nowe perspektywy badawcze – także dla przedstawicieli dyscyplin innych niż antropologia.

Badanie opiera się na obserwacji zachowań wiernych i na rozmowach terenowych oraz pogłębionych wywiadach w odniesieniu do rozpowszechnionych w Bułgarii następujących praktyk „dla zdrowia": całowanie i dotykanie ikon i relikwii (oraz innych uchodzących za lecznicze przedmiotów znajdujących się na terenie monasteru lub przyniesionych przez wiernych do poświęcenia), obmywanie się wodą z leczniczych źródeł (bułg. аязмо) oraz kropienie poświęconą wodą (bułg. поръсване), przesypianie w cerkwi (inkubacja), sakrament namaszczenia chorych (bułg. тайнство елеосвещение), apokryficzne Cyprianowe Modlitwy (bułg. Киприянови молитви), składanie w ofierze, święcenie i spożywanie *kurbanu* i wzajemne częstowanie się poświęconym pokarmem w intencji zdrowia konkretnej osoby (zob. Lubańska, 2019, s. 10). Podstawowe przykłady terenowe pochodzą z dwóch prawosławnych monasterów – Kuklenskiego i Obradowskiego oraz specyficznego sanktuarium religijnego w Rupite, poświęconego najsłynniejszej bułgarskiej prorokini – Wandze. Lubańską interesuje zarówno to, jak to się dzieje, że dane praktyki *tu i teraz* uchodzą za lecznicze, jak i to, jakie są *historyczne uwarunkowania* tej wiary. Badaczka stawia zatem pytanie, jak wierni szukający uzdrowienia w prawosławnych monasterach postrzegają sprawczość ikon oraz innych przedmiotów uznawanych za lecznicze oraz jak (i czy w ogóle) objaśniają tę ich właściwość (por. Lubańska, 2019, ss. 8–9).

Książkę można czytać na dwa sposoby: jako propozycję teoretyczno-metodologiczną (i swoistą ilustrację naukowych poszukiwań wymuszanych doświadczeniem lokalnego habitusu) lub też gęsty opis, uwzględniający zarówno aspekt synchroniczny, jak i diachroniczny konkretnych praktyk (i ilustrację zastosowania aparatu badawczego oraz potwierdzenie słuszności przyjętej perspektywy interpretacyjnej). Sugeruje to zresztą sama struktura monografii, która składa się z trzynastu równorzędnych niejako rozdziałów (pierwszy

„»Robimy to dla zdrowia« – wprowadzenie do problematyki badań" i ostatni „Życiodajne energie – wyniki badań" mają charakter wstępu i zakończenia), jednak dwudzielność wywodu jest wyraźna.

Pierwsza część – zamykająca się w czterech rozdziałach („Kontekst poznawczy", „Kategorie analityczne i ich operacjonalizacja", „Prawosławne i dynowistyczne ujęcia energii jako typy idealne pomocne w rozpoznaniu jej postrzegań emicznym", „Monaster jako szpital") – sytuując badanie w kontekście antropologicznym i historycznym, stanowi uzasadnienie potrzeby wyjścia z dotychczasowych ram interpretacyjnych. Kierując się imperatywem przyjęcia postawy dostosowującej się do zastanego terenu, Lubańska wyjaśnia zasadność zaangażowania myśli postsekularnej oraz perspektywy zwrotu ontologicznego. Obszernie opisuje problematyczny statusu religii chrześcijańskiej w badaniach antropologicznych czy szerzej w teorii społecznej, a zwłaszcza fenomen „protestanckiego uprzedzenia" (Asad, 1993). To właśnie opór wobec (sprawczości i mediacji) materii i Instytucji; nastawienie na wiarę i znaczenia, a nie praktyki (w domyśle: magiczne), wyraża się w narzuceniu konkretnego słownika i hierarchii tematów i wartości w badaniach, a także utożsamienie chrześcijaństwa z jego odłamem (w liczbie pojedynczej!) zachodniochrześcijańskim. Wskutek funkcjonujących w naukach społecznych przesądów i stereotypów „nie-nowoczesne" prawosławie jest zmarginalizowane, a przy tym generalizowane wedle modelu rosyjskiego. Myśl postsekularna – wskazując na konkretne teologiczne uwikłania, a także wartościowania (negatywne) odchyleń od „ortodoksji" – zaleca podejrzliwość względem zastanych w antropologicznej teorii i w praktyce badawczej kategorii i opozycji, związanych z tzw. sferą religijną; wskazuje na jej umowność, a więc charakter społeczny (konstruktywistyczny i dyskursywny) „religijnych" konceptualizacji. Perspektywa zwrotu ontologicznego zaś nakazuje traktować „na poważnie" ontologie lokalne, tj. badać byty, które są realne dla społeczności, jako realne właśnie. Jednocześnie Lubańska jest świadoma epistemologicznej problematyczności tego ostatniego postulatu. W efekcie w centrum jej uwagi sytuuje się *ontologiczny półcień* wedle koncepcji Johannesa i Sharon Merzów, tj. niejednoznaczna sfera wytwarzania etnograficznych danych i etnograficznej wiedzy, a także przestrzeń fizyczna i mentalna zaistnienia i spotkania różnorodnych bytów – a więc postsekularna strefa zatartych granic.

> The ontological penumbra is a space where the self and the other, ignorance and certainty, as well as the secular and the religious, meet, overlap, and intertwine. It is a reflexive space of dialogue, encounter and engagement, which is also marked

> by ambiguity and plurality, as well as creativity and productivity where "the other" includes both human and nonhuman entities who, in turn, need to be recognized as our counterparts (Merz & Merz, 2017, s. 2; por. Lubańska, 2019, ss. 53–54).

Celem namysłu jest *zrozumieć habitus a nie teologiczne modele* (por. Lubańska, 2019, s. 43). Lubańska adaptuje zatem kategorie w świetle potrzeb, wynikających z obserwacji terenowych i pierwszych konceptualizacji. Te zaś wskazują, że interesujące ją praktyki służą otwarciu się na działania leczniczych mocy, tj. uzdrowienie postrzegane jest przez wiernych jako proces napełniania dobroczynnymi energiami i to właśnie *energie* stanowią kluczowe dla badanego terenu/grupy rozmówców pojęcie. Dlatego też punktem odniesienia badaczka czyni zarówno myśl antropologiczną, jak i teologiczno-filozoficzną, istotną dla lokalnego kontekstu, przez co zestawia rozumienie energii w teologii prawosławnej oraz w ezoterycznych naukach Petyra Dynowa (1864–1944). Co istotne, angażuje również perspektywę historyczną: zwraca się zwłaszcza do ustaleń bizantynistów, bo – jak stwierdza – stykają się oni z podobnymi jak antropolodzy problemami, a więc zjawiskiem nastawienia na zmysłowe doświadczenie świata, ale też konieczności zmysłowego/cielesnego pielęgnowania kontekstu w celu wytrwania w ramach wiary (zob. Lubańska, 2019, s. 80; por. Luhrmann, 2018, ss. 313–314).

> Niejednokrotnie też sięgnięcie do *podlinników/hermenei* (podręczników malowania ikon) czy tekstów bizantynistów lub podróżników opisujących popularne w Konstantynopolu praktyki religijne rzucało większe światło na specyfikę pewnych zachowań wiernych niż teologiczne teksty będące lekturą przeznaczoną dla wykształconych elit (Lubańska, 2019, s. 12).

Wykorzystane pojęcia i koncepcje (od paradygmatu ucieleśnienia Thomasa Csordasa, wraz z jego pojęciami „imaginaria" i „specjaliści od kulturowej obiektywizacji", przez „formy czuciowe" i „formację estetyczną" Brigit Meyer, „synestezję" Bissery Pentchevej, „afordancję przedmiotów" Jamesa Gibsona; do „ja obuforowanego" i „ja porowatego" Charlesa Taylora) są adaptowane do specyfiki materiału badawczego, a nie odwrotnie (zob. Lubańska, 2019, ss. 62–88). Szczególnie znaczące wydaje się sięgnięcie po kategorię habitusu Pierre'a Bourdieu, która wskazując na *warunki możliwości* wszelkich myśli, postrzeżeń i działań, otwiera również na reaktywację przeszłości przez ucieleśnione praktyki, a także zjawisko nieświadomego naśladownictwa (Bourdieu, 2008; por. Lubańska, 2019, ss. 67–68). Nie do przecenienia okazuje się rola symulacji zmysłów w konkretnym postrzeganiu form czuciowych, a także – doświad-

czania energii. Lubańska nie zapomina też o znaczeniu socjalizacji religijnej, choć wskazuje, że w badanym przypadku wpływ mają nie działania instytucji religijnej, a właśnie codzienna praktyka i pamięć ucieleśniona.

Stwierdzenie, że *energia* określana jest przez wiernych za pomocą różnych pojęć, nie tylko jako biopole czy wibracja, ale też jako boska moc czy błogosławieństwo, ma charakter istotny nie tylko w świetle innych badań nad fenomenem uzdrowień na terenie prawosławnym. Przeprowadzone badanie pokazuje bowiem, że z jednej strony nie można ograniczać warunków możliwości (postrzegania) tego zjawiska do wpływu tzw. nowej duchowości, bo kontekst nadają języki prawosławia i dynowizmu, z drugiej – samo występowanie w rozmowach konkretnych leksemów nie oznacza istnienia jasnych granic o charakterze semantycznym/ontologicznym.

Szczególny wkład Lubańskiej wyraża się w fakcie „przywrócenia do łask" wypartej, a nawet zapoznanej (przez zachodnich badaczy) teologii prawosławnej, zarówno jako warunku możliwości badanego fenomenu, jak i perspektywy potencjalnie wzbogacającej refleksję antropologiczną w ogóle. W celu potraktowania idei sprawczości materii „na poważnie" badaczka zwraca się przede wszystkim ku prawosławnej teologii ikony, przy czym jej sens hermeneutyczny stara się ujawnić nie tylko poprzez przywołanie „klasycznych" teologów rosyjskich, ale też sięgnięcie do źródeł, tj. wypowiedzi Ojców Kościoła. Co istotne, odsyła ona również do ustaleń historyków idei i bizantynistów, dzięki czemu wykracza poza utrwalane modele teologicznego opisu[1]. Wskazywana przez ortodoksję różnica między boskimi energiami a istotą Boga staje się dla niej inspiracją dla zastąpienia (estetycznej) teorii reprezentacji (hermeneutycznym) pojęciem uobecnienia, które umożliwia postrzeganie przedmiotów materialnych jako eulogiów. Lubańska postuluje tak przekroczenie zachodnich matryc poznawczych, które skupione na aspekcie semiotycznym, sprowadzają sprawczość materii do kwestii zabobonu lub herezji. Jednocześnie zaznacza, że obserwowany w Bułgarii sposób traktowania i działania eulogiów jest podobny do opisanych właśnie w bizantyńskim habitusie religijnym, co stanowi przesłankę do odrzucenia nawyków myślowych także w odniesieniu do współczesnego prawosławia. Wskazuje bowiem na potrzebę badań interdyscyplinarnych, ale też konieczność uznania zróżnicowania prawosławnych kontekstów.

[1] Należy przecież pamiętać, że ten jest mimo wszystko uwikłany w polemiki z katolicyzmem oraz w zachodnie przedsądy na temat prawosławia z przełomu XIX i XX wieku.

W ten sposób *ontologiczny półcień* odnosi się nie tylko do kwestii ontologii, ale i lokalności praktyk. Diachroniczny wymiar praktyk oraz przechowująca je pamięć nawykowa staje się przedmiotem uwagi drugiej – „praktycznej" – części książki. W siedmiu rozdziałach – „Praktyka inkubacji – przesypianie w pobliżu relikwii i ikon", „Cudotwórcza ikona i eulogiczne imaginaria w Monasterze Obradowskim", „Lecznicze *ajazma*", „»Prawosławie astralne« – przypadek Kompleksu Wanga w Rupite", „Konflikt dotyczący praktyk leczniczych w Kuklenskim Monasterze św. Kozmy i Damiana", „Leczące tkaniny", „Kurban – osmański ślad?" – zaprezentowane są głęboko skontekstualizowane interpretacje konkretnych praktyk, wsparte przy tym odpowiednio dobranymi fragmentami rozmów terenowych oraz autorskim materiałem ilustracyjnym. O ile w pierwszej części książki rozważania teoretyczne przeplatają się z istotnymi elementami wiedzy ogólnej o badanym przypadku, o tyle tu spotykają się obserwacje z terenu z odniesieniami do kontekstu historyczno-kulturowego, dzięki czemu wyeksponowany zostaje charakter synchroniczno-diachroniczny przeprowadzonego badania. Szczegółowe, niekiedy wręcz skomplikowane, aczkolwiek ściśle uzasadnione, wyjaśnienia służą jednak Lubańskiej nie do rekonstrukcji faktów czy wykazania wspólnej genezy, a do zakreślenia *warunków możliwości* danych praktyk i sposobów ich postrzegania. Fenomen pamięci ucieleśnionej uruchomia w swoisty sposób perspektywę długiego trwania.

Lubańska odkrywa nieoczywiste, a – jak się okazuje w toku jej wywodu – istotne powinowactwa współczesnych praktyk leczniczych w Bułgarii z kulturą bizantyńską, której *znaczące* ślady znajdują się nie tylko w zachowanych praktykach cerkiewnych i wspólnych księgach liturgicznych, ale też (często w sposób zapośredniczony) w popularnej literaturze dewocyjnej i żywotach świętych, a także ikonografii. Wymownym potwierdzeniem słuszności takiego podejścia jest analiza kultu cudownych źródełek i znaczenia wizerunku Bogurodzicy Życiodajnego Źródła, która prowadzi do stwierdzenia, że kluczowe dla postrzegania *energii* jako sił życiowych jest emiczne rozumienie teologicznego/liturgicznego pojęcia „tworzącego/niosącego życie" (bułg. животворен, живоносен) (Lubańska, 2019, ss. 180–212). Niezwykle ciekawe uwagi zawiera również wywód Lubańskiej na temat praktyk inkubacji oraz przepasywania się poświęconymi paskami w intencji poczęcia dziecka (Lubańska, 2019, ss. 142–164, 289–302). Badaczka pokazuje, że ważną rolę w bułgarskim imaginarium religijnym odgrywają grecki utwór *Zbawienie grzeszników* i jego słowiański skrót *Cuda Bogurodzicy*, jednocześnie jednak

wskazuje, że wszelkie elementy bizantyńskiego habitusu religijnego uleg(a)ły przefiltrowaniu przez lokalne warunki językowe (tu ujawnia się perswazyjność (staro)bułgarskiego języka religijnego)[2] oraz historyczne (tu decydujące znaczenie ma obecność na tych terenach Turków osmańskich oraz wielowiekowa słabość lokalnych instytucji religijnych). W perspektywie synchronicznej stanowi to natomiast przyczynek do namysłu nad specyfiką habitusu religijnego prawosławnych Bułgarów dziś, tj. ich nastawieniem na praktyki religijne przy użyciu świętych przedmiotów przy jednoczesnym dystansie do instytucji Kościoła oraz rzadkim udziale w życiu liturgicznym (Lubańska, 2019, s. 75).

Na oddzielną uwagę zasługuje intuicja Lubańskiej, powstała wskutek lektury tekstów poświęconych prawosławnej ikonolatrii, że w świetle powtarzanego przez jej rozmówców wymogu wiary/zawierzenia w trakcie czynności „dla zdrowia" można by mówić o praktykach uobecnienia, gdyż dopiero zaangażowanie wiernego ma wydobywać z przedmiotu jego (boską) sprawczość. Lubańska słusznie jednak zastrzega, że jej perspektywa jest antropologiczna, a nie teologiczna, także interesuje ją „opisanie, jaka to wiara i jak jest konstytuowana kulturowo, w jaki sposób obiektywizuje ją i kreuje konkretny habitus" (Lubańska, 2019, s. 179).

Równie inspirujące jest sproblematyzowanie związków „prawosławie – heterodoksja" – nie tyle nawet przez analizę przypadku Kompleksu Wangi w Rupite (Lubańska nazywa go „prawosławiem astralnym"), ile wskazanie „warunków możliwości" postrzegania (przez jej rozmówców) powinowactw między praktykami przypisywanymi habitusowi prawosławnemu oraz myślą ezoteryczną i tzw. nową duchowością, a także ponowny namysł nad *kurbanem* i jego (wypieranymi) związkami z tradycją osmańską (por. Lubańska, 2012). W tej perspektywie znaczące okazuje się zderzenie religijnych imaginariów wiernych oraz duchowieństwa. Badanie potwierdza, że autorytetem u praktykujących cieszą się nie kapłani, a starsze kobiety związane z miejscami kultu i w przypadku konfliktu to one – jako specjalistki od kulturowej obiektywizacji (ich praktyk) – kierują ich oporem. Bardzo interesująca jest też interpretacja Lubańskiej w odniesieniu do reakcji duchowieństwa na popularność niereglamentowanych lub wręcz „nie-prawosławnych" praktyk, która wyrażać się ma albo w próbach ich „liturgizacji" (tj. włączenia w obręb świątyni i legitymizacji

[2] Etymologia (staro)bułgarskiego leksemu na określenie relikwii – мощи – odsyła do mocy (por. Lubańska, 2019, s. 57).

obecnością kapłana), albo w dążeniu do puryfikacji (zwłaszcza pod wpływem wyidealizowanej wersji prawosławia rosyjskiego), prowadzącej nawet do rozwiązań w istocie ikonoklastycznych. W tym kontekście ujawnia się szczególnie mocno *pozadyskursywny* aspekt nie tylko wyrażania, ale i dyscyplinowania religijnych imaginariów (Lubańska, 2019, s. 256).

Opisywane przypadki stanowią świadectwo zmian we współczesnym prawosławiu bułgarskim (Lubańska, 2019, s. 242), ale też stawiają ogólniejsze pytania o charakterze ontologicznym. Wspominane przez jedną z rozmówczyń Lubańskiej rzekome słowa igumenki Anastasiji, które miały uzasadniać jej decyzję o wprowadzeniu zakazu całowania ikon ryzykiem infekcji (zob. Lubańska, 2019, s. 262), brzmią szczególnie wymownie i inspirują do podjęcia problemu także w odniesieniu do innych kontekstów[3]. Pytanie o warunki możliwości powstania kontrowersji wokół idei sprawczości materii w ramach prawosławnego habitusu religijnego powinno być równie prawomocne, jak w przypadku innych habitusów. Strategie puryfikacyjne wypływające z dążenia (duchownych) do wyrugowania (rzekomej) idolatrii Lubańska nazywa „protestantyzacją" (Lubańska, 2019, s. 326) i chociaż określenie to ma niewątpliwe charakter metaforyczny, to jest również mocno perswazyjne i wskazuje na operowanie silnymi modelami teologicznymi. Wydaje się zresztą, że gdyby szukać jakichś słabości w wywodzie Lubańskiej, to byłaby to obecność (nawet jeśli w postaci śladów) silnej opozycji „zachodniochrześcijański – prawosławny". Mimo że badaczka wieloaspektowo charakteryzuje „protestanckie uprzedzenie", jak również przyznaje, że pokutujące w literaturze przedmiotu utożsamienie chrześcijaństwa z jego zachodnim odłamem jest nieprawomocne, to jednocześnie, kiedy mówi o specyfice habitusu prawosławnego, odnosi się do zachodnich schematów myślowych (co może jest nieuniknione, zważywszy na horyzont jej odbiorców) i powiela protestancki punkt odniesienia (co wydaje się możliwe do uniknięcia, zważywszy na „teologiczną" tematykę badania)[4]. Przejawy redukcjonizmu czy też stereotypizacji można by widzieć w pewnej marginalizacji perspektywy katolickiej. Wiele bowiem spośród uwag dotyczących teologii (jako całości dyskursu o ortodoksji i ortopraksji) prawosławnej jest

[3] Na myśl przychodzi na przykład dyskusja (prowadzona także w polskim Kościele katolickim) wokół sposobu przyjmowania komunii w warunkach pandemii koronawirusa.

[4] Należy pamiętać, że to polemiki protestancko-katolickie oraz rewizje protestancko-oświeceniowe stanowią kontekst dla zmiany paradygmatu i powstania nowoczesnej teorii społecznej w odniesieniu do religii (chrześcijańskiej) (zob. np. Clark, 2000; Hunter, 2015).

zasadne także w odniesieniu do katolicyzmu. Pogląd, że prawosławie koncentruje się na zależności między zdrowiem a wiarą (Lubańska, 2019, s. 121; za: Leśniewski, 2006, ss. 14–15) wydaje się zbyt kategoryczny i idealizujący swój przedmiot, chyba że potraktować by je jako efekt uznania za wiodące/definiujące konkretnych praktyk (kultycznych i językowych), a nie teologii jako systemu przekonań (ale i języka go opisującego), niesprowadzonego w tym przypadku do tradycji hesychastycznej (i byłaby to perspektywa antropologii, skupionej na aspekcie praktycznym właśnie). Już w tradycji wczesnego (a więc niepodzielonego) chrześcijaństwa i wspólnej patrystycznej interpretacji Pisma Świętego funkcjonuje określenie grzechu jako choroby, a w efekcie – utożsamienie zbawienia z uzdrowieniem; uzdrowieniem, które konceptualizowane jest przez kategorie cielesne. Perspektywa ta jest także stale aktualizowana w praktykach związanych z habitusem protestanckim. Dlatego też tego typu tezy wymagałyby lepszego umotywowania. W istocie kwestia rzekomego rozłamu czy dualizmu „duch/dusza – ciało", charakterystycznego jakoby dla „zachodniego chrześcijaństwa" wymaga ponownego namysłu – i to w świetle „przywróconych do łask" praktyk ucieleśnionych.

Powyższe uwagi nie mają jednak na celu krytyki książki Lubańskiej, a właśnie podkreślenia wagi poruszanych przez nią problemów, a także otwieranych w efekcie nowych pól badawczych.

Skupienie się na bardzo popularnych i łączonych z „istotą" prawosławia praktykach leczniczych pokazuje, że prawosławny habitus w Bułgarii (w wymiarze diachronicznym) stanowi „swoistą konstelację wierzeń, ukształtowaną przez nawarstwiające się wpływy przedchrześcijańskie, bizantyńskie i osmańskie", współcześnie dostosowywane do aktualnych potrzeb czy nawyków wiernych (Lubańska, 2019, s. 124), co koresponduje w ciekawy sposób z inną obserwacją Lubańskiej, a mianowicie, że „wierni najczęściej w ogóle nie doszukują się genezy pewnych energii, nie konceptualizują ich źródła, a jedynie wczuwają się w rytualne praktyki pozwalające na poddanie się jej wpływom" (Lubańska, 2019, s. 9). Badaczka łączy to ze specyfiką mediów.

> Stanowi to element ich ucieleśnionej, ale słabo zwerbalizowanej religijności. Z jednej strony, owe właściwości wyjaśniane są przez różne, niejednokrotnie konkurujące ze sobą narracje. Z drugiej zaś – ich używanie może przynależeć do niewerbalizowanej, skromnej semantycznie, a jedynie ucieleśnionej wiedzy, która nie stawia pytań o źródło owych właściwości. Wierni postrzegają energie jako działające przez pewne szczególne miejsca, przedmioty, słowa czy praktyki.

> W ich odczucie, aby możliwe było poddane się ich działaniom, konieczne jest pośrednictwo jakiegoś medium – relikwii, ikony, wody, oleju czy właśnie eulogiów (Lubańska, 2019, s. 9).

Jednocześnie Lubańska opowiada się przeciwko postrzeganiu ucieleśnionych praktyk nastawionych na uzdrowienia (tj. wiary w sprawczość materii i kultu przedmiotów sakralnych) jako przejawu religijności ludowej czy religijności typu ludowego. Koncepcje te mniej lub bardziej opierać się mają na zachodniocentrycznych schematach myślowych, wartościujących zmysłowe doświadczenie religijne jako zabobonne lub bałwochwalcze (bo wynikające z rzekomego nierozróżnienia źródła świętości oraz jej materialnego nośnika). Zaprezentowane w książce badania terenowe potwierdzają błąd podejścia mentalistycznego i semiotycznego antropologii i uzasadniają konieczność nie tylko potraktowania „na poważnie" religijności ucieleśnionej i w tym sensie nie(z)werbalizowanej, ale też kompleksowego naświetlenia lokalnych ontologii.

Lubańska formułuje w tym kontekście tezę, że o ile pojęciem wiodącym w (badanym) prawosławnym habitusie religijnym jest *energia*, o tyle dziś dochodzi w nim do wzmocnienia przeświadczenia o uobecnieniu się boskich mocy w sakralnych przedmiotach pod wpływem teozofii (w wersji dynowistycznej) i duchowości spod znaku New Age. Pojawia się pytanie, czy popularność myśli ezoterycznej nie wynika raczej ze wskazywanej przez badaczkę specyfiki doświadczenia religijnego Bułgara? Czy uznanie „energocentryczności" (tradycyjnych praktyk) możliwe jest ze względu na obecność tu innych języków doktrynalnych (dynowizmu, bioenergioterapii)? Czy znaczenie tychże języków wynika z faktu, że bazowe dla (odwiedzającego prawosławne monastery) Bułgara ma być doświadczenia „energetyczne"? W końcu – jak przyznaje Lubańska – „konkretne habitusy zachęcają jednostki do postrzegania ich relacji ze światem w określony sposób" (Lubańska, 2019; por. Luhrmann, 2011, ss. 6–7)[5].

Chociaż Lubańska wskazuje, że jakiekolwiek uogólnienie nie jest ani możliwe, ani zasadne, to jednak, kiedy formułuje wnioski końcowe, zdaje się mówić o wyznawcach prawosławnego habitusu religijnego w ogóle. Ponadto,

[5] W perspektywie diachronicznej kuszące wydaje się sprawdzenie, czy podobne horyzonty epistemologiczne czy ontologiczne uruchamiane są w źródłach zastanych, tj. na przykład czy również teksty pisane, a więc świadectwa myśli elit intelektualnych, poświadczają istotne miejsce pojęcia energii (i jak jest ono rozumiane) w odniesieniu do doświadczenia „tego, co religijne".

jej uwagi odnośnie tego, jak wierni rozumieją i postrzegają swoje praktyki, wydają się niewystarczająco umotywowane. Problematyczne jest zwłaszcza finałowe twierdzenie, że nie rozróżniają oni używanych słowników, bo nie ma dla nich sprzeczności między ontologiami:

> Kosmos, Bóg, Ziemia, ludzkie ciało – wszystko składa się z energii. W toku religijnej socjalizacji wierni uczą się, jak ich doświadczać cieleśnie, jak prowokować ich działanie za pośrednictwem różnorakich mediów. Mówią o energiach, kiedy uznają jakąś rzecz, substancję czy miejsce za szczególnie skuteczne w uzdrawianiu. Nie dochodzą, co jest ich źródłem. Nie ma dla nich większego znaczenia, czy nazwą je Bogiem, czy Kosmosem, gdyż najczęściej nie widzą między tymi określeniami sprzeczności. Bóg i Kosmos, jako będą ce obiektem wiary źródła życia, pozostają bowiem w niedostępnej poznaniu sferze „ontologicznego półcienia" (Lubańska, 2019, ss. 327–328).

W perspektywie antropologicznej ortodoksyjność to nie tylko stan nieosiągalny, ale też nieweryfikowalny (por. Lubańska, 2019, s. 48). Lubańska oczywiście przyznaje, że to, jak wierni postrzegają świat, jest znane tylko im samym (Lubańska, 2019, s. 242) (jeśli w ogóle – można by dodać), ale jednocześnie stwierdza, że: 1) nie spójność doktrynalna a podobieństwo form czuciowych decyduje o tym, że coś jest atrakcyjne i odpowiada potrzebom religijnym wiernych; 2) na ogół każdy poświęcony *energii* dyskurs uznają oni za zgodny ze swoją wiarą (Lubańska, 2019, s. 231). Przywołane w książce rozmowy charakteryzuje brak odniesień do Boga (osobowego, chrześcijańskiego), ale czy pytanie nakierowane na *konkretne czynności* nie wymusza niejako u rozmówcy skupienia się na pragmatycznej stronie zjawiska? Oczywiście podnosi to kwestię specyfiki źródeł wywołanych i w tym sensie – samej istoty badań antropologicznych, ale też mogłoby sugerować twierdzenie, że praktyki niedyskursywne nie podlegają u praktykujących dyskursywizacji z założenia. Brak jasnej odpowiedzi na pytanie o przyczynę czy teologiczny sens nie oznacza, że rozmówcy nie wiedzą (intuitywnie lub nie), a jedynie, że jest to w tej konkretnej rozmowie nie(z)werbalizowane. Jak wynikałoby z uwag samej Lubańskiej na temat weryfikowalności koncepcji nierozróżnialności (Lubańska, 2019, s. 38), nawet jeśli rozmówcy werbalizują swoje doświadczenie religijne w dany sposób, to nie znaczy jeszcze, że tak je postrzegają. Kluczowa może się okazać zatem rola konwencji językowej oraz zastanych słowników.

Fakt używania przez wiernych pojęć z różnych słowników, tj. fakt występowania w ich wypowiedziach konkretnych określeń, takich jak „energie życiodajne", „błogosławieństwo", „sieci Hartmanna", „trójkąt energetyczny"

czy „biopole”, nie znaczy, że identyfikują się oni ze związanym z nimi systemem wierzeń czy językiem doktrynalnym, tj. nie można stwierdzić, czy postrzegając praktykę związaną z wyznaniem prawosławnym, konceptualizują ją zgodnie z przypisaną mu „teologią” (w ujęciu Naomi Haynes, tj. jako „szczególnego rodzaju refleksyjne działanie, którego celem jest zrozumienie, kim jest Bóg, jak działa w świecie, jak ludzie powinni się do niego odnosić i czego mogą od niego oczekiwać”, Haynes, 2018, s. 266; za: Lubańska, 2019, s. 50) czy też nie. Pewności nie dają również (skądinąd widoczne w materiale wywołanym przez Lubańską) związki między tożsamością/formacją rozmówców a stosowanym przez nich słownikiem (w rozumieniu zestawu kojarzonych ze sobą leksemów). Wierni mogą werbalizować swoje postrzegania (tu: objaśniać *energie*) w języku zastanym lub dominującym w danym kontekście kulturowym. W tej perspektywie zresztą widać jeszcze wyraźniej, jak słuszną była decyzja, aby zaadaptować na potrzeby badania kategorię *habitusu*.

Wspólny habitus oznacza dostęp do tych samych języków zastanych (doktrynalnych), a także potencjalnie ten sam słownik, ale czy jedną i tę samą „teologię”? Lubańską interesuje religijność ucieleśniona (i w tym sensie słabo zwerbalizowana), która jest charakterystyczna dla wiernych odwiedzających monastery w celu dostąpienia uzdrowienia. Okazuje się, że jest ono postrzegane przez nich jako napełnienie się dobrymi energiami i jest to wyobrażenie dość popularne w Bułgarii, jednak czy podjęcie rozmowy na ten temat w innym kontekście kultycznym, wśród innej grupy rozmówców nie da trochę innego obrazu?

Lubańska twierdzi, że dla jej rozmówców prawosławie stanowi religię praktyk a nie oficjalną wykładnię teologiczną, co wskazuje, że kwestia języka/werbalizacji jest i (musi być) drugorzędna, stąd otwiera się przestrzeń dla adaptacji praktyk „nie-prawosławnych”, to zaś rodzi problemy zwłaszcza z punktu widzenia kapłanów i ich rytualnej roli. Czy jednak podział na ortodoksję i ortopraksję, o którym wspomina w tym kontekście badaczka (por. Lubańska, 2019, s. 279), to nie kolejny przejaw „zachodniego” schematu myślowego? Z jednej strony zgodność poglądów i czynów (wiary i uczynków) to podstawa chrześcijaństwa, z drugiej – jest ona *różnie* postrzegana, zaś pytanie o to, jakie sensy przypisują swoim uczynkom/praktykom wierzący, jest podwójnie problematyczne. Po pierwsze, odnosi się ono do problemu (nie)wyrażalności doświadczenia religijnego jako takiego; po drugie – podnosi kwestię (warunków) możliwości jego konkretnej werbalizacji ze strony roz-

mówcy, a zatem także zwerbalizowanych granic między ortodoksją a herezją (a więc języka doktrynalnego), lecz również naukowego aparatu interesującego się tym badacza. W efekcie *ontologicznym półcieniem* okazuje się nie tylko przedmiot badania, tj. lokalna ontologia czy lokalne praktyki, ale i światopogląd (*postrzeganie* świata) rozmówcy. Jego konceptualizacje jawią się jako wariantywne i tym samym niesprawdzalne.

Lubańska pokazuje przejawy religijnego imaginarium, które rządzi się podstawowym przekonaniem o *ontologicznym* związku między przedmiotem kultu a źródłem jego „świętości" bez (potrzeby) definiowania zarówno źródła, jak i charakteru tej relacji. Jest to możliwe, ponieważ adaptuje do swojego badania kategorię *uobecnienia*, wyjętą z systemu teologii prawosławnej, wspartą refleksją filozoficzną Hans Georga Gadamera. O ile zaangażowanie w antropologii perspektywy postsekularnej oznacza według Lubańskiej inspirowanie się w badaniach teologią i/lub skupienie uwagi na miejscach, gdzie „to, co religijne" i „to, co świeckie" jest negocjowalne, o tyle jej badanie rozwijać ma pierwszy z wymienianych aspektów (Lubańska, 2019, s. 47). Wydaje się jednak, że w tym przypadku otwarcie na słownik teologiczny prowadzi również do odsłonięcia strefy o niestałych sensach, gdzie rządzi umowność podziałów, niejasność granic – *ontologiczny półcień* właśnie.

Książka Lubańskiej wspaniale pokazuje, jak zarówno język doktrynalny, jak i język badacza są w istocie puryfikacyjne (Latour, 2011), tj. kreślące linie demarkacyjne o charakterze ontologicznym (zob. Lubańska, 2019, s. 264; por. Keane, 2007, s. 7), gdyż wtórnie rozgraniczają i kategoryzują (antycypując w ten sposób konkretne wartościowanie i rozumienie). Należy zatem odwrócić perspektywę, ale i zmienić język opisu – to nie chaos czy twór synkretyczny, a „żywa lawa", gorąca magma „w ruchu". *Na początku był ontologiczny półcień*.

O ile jednak niezasadne jest oczekiwanie u rozmówców zgodności przekonań i działań z (nawet jeśli) deklarowanym światopoglądem – także dlatego, że myślenie rządzi się asocjacjami (por. Hołówka, 1986), a odpowiedź na pytanie o *dobro nadrzędne* jest często nieuświadomiona/niewyartykułowana (por. Taylor, 2001, ss. 105–178), o tyle zasadne jest oczekiwanie od badacza praktykowania świadomości epistemologicznej (ale i ontologicznej) problematyczności. I to Lubańskiej się świetnie udaje: odkryć nieoczywistości, a nie narzucić narrację; naświetlić habitus, a nie zbudować model. Postawa ta oznacza, że myśl postsekularna mimo wszystko pozostaje dla niej tylko użyteczną perspektywą. Nie uznaje ona jednej antropologii postsekularnej, gdyż badacz

powinien pozostawać ciągle „w ruchu" (por. Lubańska, 2019, s. 324). Celem jest wkroczenie do *ontologicznego półcienia*, to zaś możliwe jest dzięki nieprzerwanemu oscylowaniu między diachronią a synchronią, wiedzą historyczną i etnograficzną, perspektywą teologiczną i antropologiczną.

BIBLIOGRAFIA

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny* (M. Falski, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Clark, J. C. D. (2000). Secularization and modernization: The failure of a 'grand narrative'. *The Historical Journal*, *55*(1), 161–194. https://doi.org/10.1017/S0018246X11000586

Haynes, N. (2018). Theology on the ground. W D. J. Lemons (Red.), *Theologically engaged anthropology* (ss. 266–279). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198797852.003.0016

Hołówka, T. (1986). *Myślenie potoczne: Heterogeniczność zdrowego rozsądku*. Państwowy Instytut Wydawniczy.

Hunter, I. (2015). Secularization: The birth of a modern combat concept. *Modern Intellectual History*, *12*(1), 1–32. https://doi.org/10.1017/S1479244314000158

Keane, W. (2007). *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. University of California Press.

Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: Studium z antropologii symetrycznej* (M. Gdula, Tłum.). Oficyna Naukowa.

Leśniewski, K. (2006). *Nie potrzebują lekarza zdrowi… Hesychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Lubańska, M. (2012). *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. https://doi.org/10.31338/uw.9788323517115

Lubańska, M. (2019). *Praktyki lecznice w prawosławnych monasterach w Bułgarii: Perspektywa antropologii (post)sekularnej*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. https://doi.org/10.31338/uw.9788323538646

Luhrmann, T. (2011). Toward an antropological theory of mind: Overview. *Suomen Anropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, *36*(4), 5–70.

Luhrmann, T. (2018). The faith frame: Or, belief is easy, faith is hard. *Contemporary Pragmatism*, *15*(3), 302–318. https://doi.org/10.1163/18758185-01503003

Merz, J., & Merz, S. (2017). Occupying the ontological penumbra: Towards a postsecular and theologically minded anthropology. *Religions*, *8*(5), Article 80. https://doi.org/10.3390/rel8050080

Taylor, C. (2001). *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej* (M. Gruszczyński, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.

W strefie ontologicznego półcienia

Recenzja monografii naukowej *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej* autorstwa Magdaleny Lubańskiej (Warszawa: WUW, 2019, 362 ss.).

Słowa kluczowe: recenzja, antropologia, postsekularyzm, Bułgaria, prawosławie, praktyki lecznicze, ontologiczny półcień

In the Zone of Ontological Penumbra

This article is a review of the study entitled *Praktyki lecznicze w prawosławnych monasterach w Bułgarii. Perspektywa antropologii (post)sekularnej* [Healing Practices in Orthodox Monasteries in Bulgaria: A (Post)secular Perspective], authored by Magdalena Lubańska (Warszawa: WUW, 2019, 362 pp.).

Keywords: review, anthropology, postsecularism, Bulgaria, Orthodoxy, healing practices, ontological penumbra

Notka o autorce

Ewelina Drzewiecka (ewelina.drzewiecka@gmail.com) – badaczka kultury i literatury bułgarskiej; doktor nauk humanistycznych; magister teologii ogólnej; adiunkt w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; docent w Centrum Cyrylometodejskim Bułgarskiej Akademii Nauk. Autorka książek: *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej* (2012), *Herezja Judasza w kulturze (po)nowoczesnej. Studium przypadku* (2016), *Юбилейно и модерно. Кирило-методиевският разказ през социализма в България* (2020); współautorka książki *Leksykon tradycji bułgarskiej* (2011). Zainteresowania naukowe: kultura bułgarska, tradycja judeochrześcijańska, historia idei, relacje między religią a nowoczesnością, postsekularyzm.

Ewelina Drzewiecka (ewelina.drzewiecka@gmail.com) – PhD in cultural studies and MA in theology; Assistant Professor at the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences; Associate Professor at the Cyrillo-Methodian Research Centre, Bulgarian Academy of Sciences. Author of the following books: *Śmierć Judasza w Biblii i tradycji chrześcijańskiej* [The Death of Judas in the Bible and Christian tradition, 2012], *Herezja Judasza w kulturze (po) nowoczesnej: Studium przypadku* [Judas' Heresy in (Post)modern Culture: A Case Study, 2016], *Юбилейно и модерно. Кирило-методиевският разказ през социализма в България* [Jubilee and Modern: The Cyrillo-Methodian Narrative During Socialism in Bulgaria, 2020], and *Leksykon tradycji bułgarskiej* (Lexicon of Bulgarian Tradition, co-authored, 2011]. Research interests: Bulgarian culture, Judeo-Christian tradition, history of ideas, relation between religion and Modernity, postsecularism.

Publication History: Received: 2020-11-28; Accepted: 2020-12-08; Published: 2020-12-31